

مفهوم النفس في فلسفة أرسطو

*الباحثة: فرح رحيم مسير المكصوصي أ. د. حامد حمزة حمد الدليمي

farahm1101@uowasit.edu.iq haldulaimy@uowsit.edu.iq

جامعة واسط- كلية الآداب- قسم الفلسفة

تاريخ الاستلام : 23-09-2021

تاريخ القبول : 20-12-2021

ملخص البحث:

إن في تاريخ الأفكار الفلسفية يوجد اتجاهان يحددان طريقها، الأول يجعل منها مثالية أما الثّاني فينظر إليها نظرة مادية، كذلك الحال مع النّفس فقد وجدنا أن معناها يحدده اتجاهان، الأول ينظر إلى معناها من حيث كونه جوهر مستقل قائم بذاته، وقد مثل هذا الاتجاه أفلاطون والفلاسفة الذّين تأثر بهم، فالنّفس لديهم جوهر غير مادي وإلهي قادر على الوجود بنفسه ومستقلاً عن الجسد، وهذا يعني بأن النّفس توجد قبل الجسد الذّي تحل فيه، إما الاتجاه الأخر يحدد معناها من حيث علاقتها بالمادة، وقد مثله الفلاسفة الطّبيعيين وأرسطو، الذّي يرى النّفس (كمال أول لجسم طبيعي، ذي حياة بالقوة)(طاليس، ١٩٤٩، الصّفحات ٤٢، ٤٣).

كلمات مفتاحية: النفس، الجسد، العقل، المعرفة، الأخلاق.



The Concept of the Soul in Aristotle's Philosophy

Farah Rahim Al-Maksousi Prof. Dr. Hamed Hamza Al-Dulaimi

Wasit University- College of Arts- Department of Philosophy.

Receipt date: 2021-09-23

Date of acceptance: 2021-12-20

Abstract:

Two trends have determined the trajectory of philosophical ideas throughout history. The one sees things as ideal, while the second sees them through the lens of materialism. Similarly, we've discovered that the soul's meaning is influenced by two factors. The first examines its significance in terms of being a self-contained substance. Plato and the philosophers who were influenced by it were compared to this movement. The soul existed before the physical body in which it resides. The second path, represented by natural philosophers and Aristotle, defines the soul's meaning in terms of its relationship to matter (the first perfection of a natural body, which has life by power).

Keywords: Soul, body, mind, knowledge, and morals.



المقدمة:

ولد أرسطو حوالي (٣٨٤- ٣٢٢ق.م)، في استاغيرا، تلميذ أفلاطون، تأثر بفلسفته لكنه انفصل عنه، وأنشأ مدرسة اللّوقيون، وكانَ يلقي الدّروس مشياً وتلاميذه من حوله، ولهذا سميت فلسفة بالمشائية، لقب بالمعلم الأول، لأنه عرف كل العلوم وخاصةٍ المنطق، لقد شق طريق الفلسفة باتجاه خاص به وأثره كانَ واضح على الفلسفة والدّين لازال إلى يومنا هذا (كرم، د. ت، ص١١٢).

لقد أسس أرسطو نظريتهُ في النّفس على أساس فلسفته، كما هو حال الفلاسفة السّابقين له، فقد جعل النّفس مدخل أساسي لفلسفته المادية الطّبيعية، والأساس الذّي بنى عليه نظريته في المعرفة، وكانت ضمن مباحث الفلسفة الأولى، والأخلاق، فضلاً عن كونه بحث في الكائن الحي من داخل الكائن الحي، أي في نفسه، فمعنى الحياة يكون في وظائف النّفس التّي ترتقي برقي الكائن الحي (النّبات والحيوان والإنسان)، فتكون النّفس هي ما به نحيا ونحس ونفكر، فالإنسان كينونة قابلة للمعرفة والإدراك، لذلك قبل التّطرق لدراسة إشكالية النّفس، علينا أن نوضح الجانب الأساسي في فلسفته الطّبيعية، والتّي تشكل النّفس أساسها ومن ثم التّطرق لعلاقة النّفس بالعلوم الأخرى، وكيف قدم حلولاً من خلالها، ومن المعروف أن أرسطو أسس مدرسة فلسفية خاصة عرفت فيها مختلف الجوانب المعرفية والعلمية التّي لازال أثرها إلى يومنا هذا.

وقد ارتأى أرسطو البدء بدراسة الموجودات الطّبيعية المحسوسة وتفضيلها على غيرها ويعلل ذلك في قوله (على ما يبدو فإن من شأن طريق البحث أن ينطلق من الأشياء الأكثر معرفة ووضوحاً بالنّسبة لنا إلى الأشياء التّي هي أبين وأكثر قبولاً لأن تعرف بطبيعتها،... لذلك وجب على وجه ضروري أن نتطرق إلى الأشياء الأقل خفاء وغموضاً بذاتها وأجلى وضوحاً بالنّسبة لنا لغاية أن ننتقل إلى الأشياء التّي تكون بذاتها أكثر وضوحاً وأقرب إلى الفهم) (طاليس، ١٩٩٨، ص١١)، لقد أدرك مختلف الموجودات في العالم وميز في أصلها إذ يرى (إن الموجودات منها ما هي بالطّبيعة، ومنها ما هي من قبل أسباب أخر، والأشياء التّي نقول فيها إنها بالطّبيعة، أصناف الحيوان وأجزاء الحيوان، وأصناف النّبات، والأجسام البسيطة مثل الأرض والنّار والماء والهواء، فأنا نقول في هذه وما أشبهها إنها بالطّبيعة) (طاليس، ١٩٨٤، ص٧٨)، وإما الموجودات العقلية يشتق وجودها من الموجودات المادية، وهذا يعني بأن الوجود المادي أسبق من العقلي.



كما أنه ميز أرسطو بين وجودين (المادي والعقلي)، فإذا كانت موجودات ثابتة فعلمها يسمى ما وراء الطّبيعة، والموجودات الطّبيعية وجودها المادي متحقق ومتعلق في الحقيقة والذّهن معاً، فلا يمكن تصور الإنسان إلا في لحم وعظم، وكل موجود مادي متحرك حركة محسوسة بالفعل أو بالقوة، إما الأجسام الطّبيعية فهي مركبة من مبدأين هما الهيولى والصّورة، والهيولى يقصد بها المادة الأولى التّي تشترك فيها جميع الأجسام، وهي مادة غير معينة بحدود ولا بأشكال، إما الصّورة هي التّي تعين المادة وتعطيها ماهية خاصة بها (أبن رشد، ١٩٥٨، الصّفحات ٣٠، ٣١. وكرم، د. ت، ص١٣٣)، ومن الملاحظ أن هذه الفكرة التّي تأثر بها أرسطو أخذها من أنكسمندريس، حينما كانَ اللامحدود عنده الحقيقة الثّابتة والأزلية ومبدأ الفعل، ويخرج المادة إلى الفعل بفضل حركته الأزلية الدّائمة، فهو يجعل المادة وما يترتب عنها من وجود أخر على استعداد للخروج إلى الوجود، وأرسطو استفاد من ذلك وأخذ رأيه في اللامحدود أو اللامتعين لا كماً ولا كيفاً من خلال قوله بالعلة المادية والصّورية (الهيولى والصّورة)، فالهيولى هي الحقيقة الثّابتة والأزلية في الأشياء، وهي على استعداد للخروج إلى الوجود إذا سرت فيها الصّورة، والصّورة مبدأ الفعلية في المادة اللامحدودة، والمادة قبل أتحادها غير متعينة تشبه إلى حد كبير اللامحدود الذّي تصوره أنكسمندريس، كما وأن حركة اللامحدود الدّائمة تسبب الانفصال للأشياء عنه إلى الوجود، وهي الفكرة الأساسية التّي تبناها أرسطو، حينما تصور الهيولى لا تشكل الوجود إلا بعد أن تأخذ صورته، والصّورة التّي هي عند أرسطو طبيعة الكائن الحي (أي إنها سبب حياته وهي بمثابة النّفس للكائن الحي)، كما إنها قوة وهي سبب إخراج المادة إلى الوجود.

أولاً:- النفس والمعرفة:

لقد شكل موضوع النّفس جانب مهماً من جوانب البحث في العلوم النّظرية التّي كانت غايتها البحث عن المعرفة لذاتها، فهو كانَ يجمع ما بين العالم والفيلسوف، فضلاً عن كونه أرخ للفلاسفة السّابقين عليه، وحينما قدم عرضاً نقدياً لآراء السّابقين عليه، كانَ يحاول تفسيرها على أساس عقلي، إما نقده كانَ من أجل أن يثبت الصّحيح ويفند ما لا يعده حقيقة واضحة تتفق مع بداهة العقل والواقع المادي المحسوس، وقد بحث في إشكالية النّفس ببحثه عن المعرفة، ويرى أن (كل معرفة فهي في نظرنا شيء حسن جليل، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى، إما لدقتها، وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم، ولهذين السّببين كانَ من الجدير أن نرفع دراسة النّفس إلى المرتبة الأولى، ويبدو أيضاً أن معرفة النّفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة، وبخاصة علم الطّبيعة، لأن النّفس على وجه العموم مبدأ الحيوانات) (طاليس، ١٩٤٩، ص٣، وجديدي، ٢٠٠٩، ص٣٠٨)، وهذا يعني



بأنه أدرك بأن معرفة النّفس تستحق مستوى أعلى ولأن معرفتها تساعد على الوصول إلى الحقيقة وإدراكها، مؤكداً على دراسة الطّبيعيات فهو جعل النّفس ضمن مصنفاته الطّبيعية ولهذا يكون موضوع النّفس محل اهتمام أرسطو وهو أهم العلوم عنده، على الرّغم من وجود العلوم الأخرى، والسّبب في ذلك هو كون النّفس مبدأ الحيوانات، بمعنى أن النّفس هي السّبب والعلة لوجود الكائنات الحية، وبما إنها مبدأ الكائنات الحية، فهذا يعني بإنها مبدأ الحياة فيها، لأن عدم وجودها يعني لا وجود لتك الكائنات حية، فهي تولد الحياة فيها، أرسطو يرى أن (النّفس علة ومبدأ للجسم الحي) (طاليس، ١٩٤٩، ص٥٤، وكوبلستون، ٢٠٠٢، ص٤٣٧، وجديدي، ٢٠٠٩، ص٣٠٩)، وهذا تأكيداً على أن النّفس هي التّي تعطي حياة للجسم، ولا يمكن القول بأن يوجد جسم حي وهو خال من النّفس، والنّفس من كونها علة تؤخذ على ثلاثة معاني مختلفة وهي (العلة الحركية، الغائية، الجوهرية).

١- العلة الحركية ويقصد بها بأن النّفس علة من كونها أصل الحركة، وهي المبدأ الأول للحركة، وهذا لا يعني بأن الحركة كامنة في النّفس بل إنها في استحالة، تنتهي إلى النّفس، وتصدر عنها (طاليس، ١٩٤٩، الصّفحات٢٧، ٥٥)، وهذه الحركة مبدأها النّفس وكذلك مصدرها.

٢- العلة الغائية، فيقصد بها النّفس علة لأنها غاية، وهو يفسر ذلك من خلال فعلها في الكائن الحي، ويرى أن العقل يفعل من اجل غاية ما أو شيء ما، وكذلك الطّبيعة، كذلك النّفس لديها مثل هذه الغاية لكنها في الكائنات الحية التّي تمثل بالنّسبة للنفس مجرد آلات، والنّفس هي غايتها، والغاية تقال على معنيين: فمن جهة الهدف نفسه، ومن جهة أخرى الكائن الذّي هذا الهدف هو غايته (طاليس، ١٩٤٩، ص٥٥، و جديدي، ٢٠٠٩، ص٣٠٩)، والنّفس غاية بحد ذاتها، لأنها واحدة على الرّغم من كونها مركبة من عدة أجزاء.

٣- العلة الجوهرية، هي النّفس علة لأنها جوهر، (أن النّفس بالضّرورة جوهر، بمعنى إنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة) (طاليس، ١٩٤٩، ص٤٢)، أي إنها جوهر للكائن الحي، فضلاً عن كون (علة الكائن في كل شيء هو الجوهر، ولكن الحياة عند جميع الكائنات الحية التّي هي قوام وجودها والنّفس هي علة حياتها ومبدؤها) (طاليس، ١٩٤٩، ص٥٤، وجديدي، ٢٠٠٩، ص٣٠٩)، وبهذا تكون النّفس علة، لأنها جوهر الأجسام الطّبيعية الحية، وهذا يعني بأن النّفس ليست هي من تبعث الحياة في الأجسام، لأنها ذوات حياة بالقوة لكن دور النّفس نقلها إلى الفعل، أي



إنها تقوم بوظائف الحياة في الكائن الحي، كالنّمو والتّغذية والإحساس وغيرها وهي التّي تميز الجسم الطّبيعي الحي عن غير الطّبيعي وغير حي.

ثانياً:- مفهوم النفس وطبيعتها:

لقد أنشأ أرسطو بحث منظم عن النّفس، وكانَ ذلك واضح من خلال نقده للفلاسفة السّابقين له، ويرى أن كل ما وصل إلينا من القدماء فيما يخص النّفس صفتين أساسيتين هما الحركة والإحساس (طاليس، ١٩٤٩، ص٩)، وجميع الفلاسفة الذّين سبقوه قالوا بأن النّفس علة الحركة والإحساس، وهو يتفق في ذلك، لكنه يتسأل هل هي متحركة بذاتها؟ وعن نوع تلك الحركة هل هي بالذّات أم في العرض؟ لقد تصور أرسطو بأنه من المستحيل أن تكون للنفس حركة وليس من الضّروري أن يكون المحرك متحرك، ويرى بأن (الشّيء يتحرك بشيء أخر، إذا كانَ المتحرك موجوداً في شيء يتحرك كالبحارة مثلاً الذّين لا يتحركون كما تتحرك السّفينة، فهذه تتحرك بنفسها، ويتحرك البحارة لأنهم موجودون على ظهر السّفينة المتحركة) (طاليس، ١٩٤٩، ص١٧. والنّشار، ٢٠١٣، ص١٢٩)، وانتهى بأن النّفس من الممكن أن تكون حركتها بالعرض، والجسم الذّي تحل فيه يتحرك بها (طاليس، ١٩٤٩، ص٢٦)، وهذا يعني بأن النّفس ممكن أن تتحرك بنفسها، وإذا كانت النّفس متحركة بذاتها فهذا يدل بأن طبيعتها من طبيعة الجسم أو المادة التّي تحركها، وهو لا يتفق مع كون النّفس غير مادية وليست بجسم، بل هي صورة الجسم، (أن النّفس بالضّرورة جوهر، بمعنى إنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة) (طاليس، ١٩٤٩، ص٤٢)، إما إذا كانَ العكس تكون النّفس جزء من الطّبيعة، أي مادية فهذا يعني بإنها من الممكن أن تشغل حيزاً، إلا إن أرسطو أنكر حركة النّفس وماديتها كما يتصور بعض الفلاسفة وقد ذكرنا ذلك سابقاً.

يقول أرسطو (يظهر جلياً أن المعرفة ليست من صفات النّفس، من حيث إنها مركبة من العناصر وليس من الصّواب كذلك ولا من الحق أن نزعم بأن النّفس متحركة) (طاليس، ١٩٤٩، الصّفحات ٣٦، ٣٧، والنّشار، ٢٠١٣، ص١٣٠)، إلا إن (الحركة فعل النّفس ولو لا النّفس لم يوجد إلا التّحرك فقط) (ابن رشد، ١٩٥٨، ١٢٧)، فالنّفس غير مادية ولا متحركة حركة ذاتية على الرّغم من إنها علة الحركة، لكنها هي نفسها لا تتحرك، وهذا يدلل على أن النّفس ليست مادية ولا من طبيعة الجسد، ولا مركبة من العناصر، وهي علة المعرفة، إما دورها فهو الحفاظ على وحدة الجسم، لأنها إذا فارقت الجسد فسدَ وتبددَ، وهذا يعني



بإنها مبدأ يحفظ وحدة الجسد، وأما ما يحقق ويحفظ وحدتها هي النّفس ذاتها، وهي علة المعرفة (طاليس، ١٩٤٩، ص٣٧)، تكون النّفس علة المعرفة والإدراك من خلال وظائف قواها في الجسم (القوة الحاسة والعقلية).

ومن خلال نقده للسابقين عليه يمكننا القول بأن النّفس في تصوره تكون مبدأ غير مادي مصدر المعرفة والحركة وغير متحرك، وهذا المبدأ قادر على أن يحفظ نفسه وأي جسد يتحد به، لأن بانفصاله عن الجسد تتبدد وفسد أي فنيّ، فتكون النّفس (جوهر بمعنى إنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة، ولكن هذا الجوهر كمال أول، النّفس إذن كمال لجسم له هذه الطّبيعة) (طاليس، ١٩٤٩، ص٤٢)، وهذا يعني بأن النّفس تقوم بتحويل الحياة بالقوة في الجسم الطّبيعي لحياة بالفعل، وقد أوضح أرسطو معنى قوله بإنها كمال أول، إذ يقول (الكمال الأول يقال على معنيين: فهو تارة كالعلم، وتارة كاستعمال العلم، ويظهر ها هنا أن النّفس كمال أول كالعلم، لأن النّوم كاليقظة، يقتضيان وجود النّفس، من حيث أن اليقظة شيء شبيه باستعمال العلم، والنّوم شبيه بوجود العلم دون استعماله، ولكن العلم في الفرد متقدم في النّشوء على استعمال العلم، لهذا كانت النّفس كمالاً أولاً) (طاليس، ١٩٤٩، ص٤٢)، لقد أراد أرسطو أن يكون هنالك تميز بين وجود النّفس في الجسد وبين عملها فيه، فقد أدرك الفرق بين وجود النّفس في الجسد بدون أن يكون لها دور فيه، وبين وجودها في الجسد وهي تؤدي وظائفها فيه، لذلك فهي مجموع الوظائف الحيوية والمعرفية في الكائن الحي، ومن دونها يكون الجسم جماد، لهذا يمكننا القول بأن كل ما يحدث للكائن الحي سببه عمليات جسمية وهذا يعني أرسطو بحث في داخل الكائن الحي، لذلك جعل النّفس صورة الجسم الحي وكماله في حالة اليقظة أو النّوم، وهي واحدة في كل الكائنات الحية بوصفها كمالاً أولاً، وحينما تبدأ بممارسة وظائفها تظهر بصور مختلفة، في الإنسان والحيوان وحتى النّبات ويطلق عليها أرسطو أسم قوى النّفس أو أجزاءها التّي سنتكلم عنها.

يرى أرسطو أن وجود النّفس يجب أن يكون في جسم طبيعي، بشرط أن يكون قابل للحياة، وأن يكون آلياً أي يتكون من أعضاء ولم يستثني أرسطو حتى جسم النّبات إذا توفرت به الآلات والحياة، ويؤكد ذلك بقوله بأن النّفس كمالاً أول لجسم طبيعي ذو حياة بالقوة، أي إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي (طاليس، ١٩٤٩، الصّفحات ٤٢، ٤٣، وتايلور، ١٩٩٢، ص٩٤)، وهذا يعني استحالة وجودها في جسم صناعي، لعدم توفر الحياة فيه، فالنّفس توجد في جسم طبيعي قابل للحياة، ربما يقصد الأجسام المادية المتغذية الموجودة في الطّبيعة، لا الأجسام السّاكنة وغير الخاضعة للحركة، لأنها فاقدة لتلك القوة، لعلهُ قصد الأجسام التّي تتحرك بذاتها وتخضع لعلة هي سبب الحركة فيها، وهذه العلة كمال أول لهذه الأجسام الآلية الطّبيعية،



وكذلك صورتها ومبدأ حركتها ووحدتها، ومن الملاحظ أن أرسطو لم يرى بأن النّفس هي من تبعث الحياة في الأجسام، بل إنها ذوات حياة بالقوة لكن دور النّفس نقلها إلى الفعل، أي إنها تقوم بوظائف الحياة في الكائن الحي، كالنّمو والتّغذية والإحساس وغيرها وهي التّي تميز الجسم الطّبيعي الحي عن غير الطّبيعي وغير حي، وبما إن النّفس مبدأ الحياة للكائنات الحية المتعددة فهذا يعني بأن الأنفس تتعدد بتعددها، وبما إن مراتب الكائنات الحية من الأدنى إلى الأرقى (النّبات والحيوان والإنسان)، كذلك النّفس مراتب تقابل الكائن الحي (الغاذية، والحاسة، والعاقلة)، وأرسطو يتفق مع أفلاطون في عدد قوى الأنفس فقط، لكنها مختلفة عنها بالقوة والوظيفة ولا تقتصر على الإنسان، بل شملت جميع الكائنات الحية.

ثالثاً:- أنواع النفس:

يرى أرسطو بأن النّفس تشكل وحدة واحدة على الرّغم من أنواعها وتعريفهُ لها شمل كل أنواعها، فالنّبات له النّفس الغاذية وهي كماله، والحيوان له الحسية وهي كماله، والإنسان له العاقلة وهي كماله، وكل نفس تسري على وفق نظام خاص بها يتناسب نوعاً ما مع الكائن الحي، فأبسط الأنواع.

١- القوة الغاذية أو النّفس النّباتية، التّي تشترك بها الكائنات الحية مختصة بتوليد وتغذية الكائن الحي فهي تساعد الكائن على البقاء والاستمرارية (فالنّفس الغاذية توجد كذلك في الكائنات المتنفسة غير الإنسان، فهي أول قوى النّفس، وأعمقها، وبها توجد الحياة لجميع الكائنات، ولها وظيفتان: التّوليد والتّغذي، لأن أقرب الوظائف من الطّبيعة لكل كائن حي كامل ليس بناقص، أو لا يكون التّوليد فيه تلقائياً، هو أن يخلق كائناً أخر شبيهاً به، الحيوان حيواناً أخر، والنّبات نباتاً أخر، بحيث يشارك في الأزلي والإلهي بحسب طاقته) (طاليس، ١٩٤٩، ص٥٣)، وهذا يعني بأن دور هذه النّفس مهم في الكائن الحي، بحكم غايتها مشاركة الأزلي والإلهي أي خلود الكائن على قدر المستطاع، فهي تحقق للكائن الوجود والبقاء من خلال التّولد المستمر والتّغذية التّي من خلالهما ينمو الكائن، وليس المقصود الخلود الإلهي، بل البقاء والاستمرارية في الحياة، فتضمن له خلود طبيعي.

إن عدم وجود هذه القوى يعني عدم وجود الكائنات جميعاً، لأنها توجد الحياة لجميعها، فهو كالمضطر الذّي لا يمكن أن يكون الشّيء إلا به حسب وصف أرسطو (المضطر هو الذّي ليس يمكن أن يكون الشّيء إلا به وهو كالعلة مثل التّنفس والغذاء للحيوان، فأنه مضطر فلا يمكن أن يكون الحيوان إلا بهما) (أرسطو، ٢٠٠٨، ص٩١)، والحيوان هو كل كائن حي، فضلاً عن

ذلك فأن هذه النّفس تحمل معها ثلاث قوى (الغاذية والمنمية والمولدة)، الغاذية تقوم بإحالة الغذاء للجسم الذّي هي فيه، والغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المتغذي، فهو يشبهه بالقوة ويختلف عنه بالفعل، ويحفظ جوهر المتنفس الذّي يستمر في الوجود مادام يتغذى، أي يحقق النّمو في الكائن الحي، إلا إنه مختلف عنه بالماهية بأن الغذاء نمو، فإن المتنفس كم وشخص وجوهر، والغذاء يشمل ثلاثة عوامل هي الكائن المتغذي وما يتغذى به، وما يغذيه، إما القوة المنمية تقوم في زيادة حجم الجسم الذّي يتقبل الغذاء في جميع جهاته فالنّمو ينشأ من النّفس لا من تركيب الجسد، والقوة المولدة دورها في الجسم الذّي هي فيه تأخذ جزء شبيهاً به بالقوة تجعله شبيهاً به بالفعل (أبن رشد، ١٩٩٤، ص٥٣ وما بعدها، وصليبا، ١٩٧٣، ص٨٠)، ولهذا تكون النّفس الغاذية تحاكي الأزلي والإلهي بالنّمو والتّوليد والغذاء على الأقل في تخليد ذاتي للكائن الحي من أجل بلوغ كماله، حينما تحقق غايتها في التّوليد والنّمو.

يرى أرسطو بأن أهم وظيفة للنفس هي جعل الجسم الطّبيعي حي بالفعل بعد ما كانَ ذو حياة بالقوة، والنّفس مانحة له الحياة، كما رأينا في النّفس الغاذية التّي توجد في كل الكائنات الحية، فهي تنمو مادامت تتغذى، وقدرتها على الحياة والنّفس منحتها تلك القدرة، فمعنى الحياة في هذه الكائنات متوقف على مدى تغذيتها ونموها، وهذه القوة الوحيدة التّي يمتلكها النّبات لذلك سميت بالنّفس النّباتية (وليس في النّبات إلا القوة الغاذية فقط) (طاليس، ١٩٤٩، ص٥٠)، وهي قادرة على أن تحقق لها أي (للنباتات)، الحياة، وتحفيز النّفس الحاسة على عملها (إذ بدون النّفس الغاذية، لا توجد نفس حاسة، على حين أنه في النّبات توجد النّفس الغاذية مفارقة للحساسة) (طاليس، ١٩٤٩، الصّفحات ٥١، ٥٢)، وبهذا تكون النّفس الغاذية ممهدة لعمل النّفس الحاسة التّي تخص الحيوان، فيكون معنى الحياة متجسد بالإحساس الذّي هو أحد وظائف النّفس التّي تمنحه للكائن الحي (الحيوان والإنسان) معاً.

٢- النّفس الحاسة تميز الحيوان عن النّبات، وهذا يعني بأن النّفس هي التّي تميز بين الكائنات الحية حسب وظيفتها فيها، فالحيوان يجمع بين نفسين هما الغاذية والحاسة، لقد اعتنى أرسطو بالحيوان حينما جعل له الحس، وتبعده عن المحسوسات المفسدة له، وأراد أن يحفظ وجوده (ابن رشد، ١٩٥٨، ص١٦٣)، فالحس يضمن وجود الحيوان ويحفظه، وينشأ الحس أو الإحساس لدى الحيوان من خلال الحركة والانفعال وهو كالتّغذي لكنه غير مادي، بل هو انفعال بصورة المحسوس، ويتم الإحساس بعضو الحس، فالوقود لا يشتعل بنفسه من غير فاعل يشعلها، إما إذا اشتعلت بنفسها فلا حاجة لوجود النّار



المشتعلة بالفعل، والحس يكون على معنيين بالقوة وبالفعل، والمحسوس منه ما يكون بالقوة وما هو بالفعل (طاليس، ١٩٤٩، الصّفحات، ٥٩، ٦٠)، ومركز الحواس في الجسم يتأرجح بين الرّأس والقلب، إما الإحساس فيتم حينما تقوم القوة الحاسة وعضو الحس بالفعل معاً، أي تحول الضّد إلى الشّبيه، فالأبصار لا يتم إلا بالحدقة، ولا يتم بالحدقة إلا بقوة الابصار، وهذه عملية التّغير الكيفي، تسري على العضو الحاس فيحدث الانفعال الذّي هو عملية الإحساس (الجندي، د. ت، ص٦٦، والنّشار،٢٠١٣ ، ص١٣٦)، ما دام الكائن حي بفضل وجود النّفس فهو يحس سواءٍ أن كانت حواسه تنفعل أو لا تنفعل، أما موضوعات الحس تقع على ثلاثة أنواع من الأشياء، نوعان يدركانَ بالذّات، هما المحسوسات الخاصة بكل حاسة التّي لا يمكن لأي حاسة أن تحس بحاسة أخرى والتّي يستحيل الخطأ فيها، كالبصر خاص بحاسة اللّون لا بحاسة الصّوت وهكذا، والمحسوسات العامة أو المشتركة وهي التّي تشترك فيها الحواس بعضها أو جميعها كالحركة والسّكون وغيرها من المحسوسات (طاليس، ١٩٤٩، الصّفحات ٦٣، ٦٤)، سات التّي تدرك بأكثر من حاسة، إما النّوع الثّالث هي المحسوسات بالعرض وهي التّي تدرك بصفة عرضية كإدراكنا لشخص ما بأن لون بشرته بيضاء، وهذا الإدراك بالعرض (لا بالحقيقة، لأن لا يوجد انفعال بين الحاس والمحسوس، فعمل الإحساس يكون في مدى قبول الحاسة للمحسوس في صورته ومن دون مادته، يقول أرسطو (يجب أن نفهم بوجه عام في كل إحساس هي القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى، كما يقبل الشّمع طابع الخاتم بدون الحديد والذّهب، فهو يقبل طابع الذّهب أو البرونز، لا من حيث إنهما ذهب أو برونز) (طاليس، ١٩٤٩، ص٨٧).

لقد حدد أرسطو نسب أو مقادير لصور المحسوسات التّي تؤثر على أعضاء الحس سواءٍ في زيادتها ونقصانها ويعلل ذلك بأن (الحركة إذا كانت شديدة جداً على عضو الحس، فأن الصّورة وهي ما نقول إنها الحاسة تتلاشى كما يحدث في التّناسب والمقام، عندما تضرب الأوتار بشدة،... النّبات لا يحس مع أن فيه جزءاً من النّفس، وأنه ينفعل إلى حد ما بتأثير الملموسات، فيصبح مثلاً بارداً أو حاراً، وعلة ذلك أن النّبات ليس فيه متوسط ولا مبدأ قادر على قبول الصّور المحسوسة بدون هيولى، وعلى العكس عندما ينفعل تؤثر فيه الهيولى) (طاليس، ١٩٤٩، الصّفحات ٨٧، ٨٨)، لذلك يجب أن يكون توازن أو تناسب بين صور المحسوسات لكي لا تؤثر على عضو الحس فتفسده، أي إن يصبح الكائن الحي في حالة توازن بين الجسد والنّفس وكذلك العقل، فالتّوازن ضروري في الحياة.



يرى أرسطو بأن هنالك نوعين من الحواس (ظاهرة وباطنة)، الحواس الظّاهرة وهي خمسة كل حاسة يقابلها عنصر المحسوس، اولها البصر والمرئي، ومن ثم السّمع والصّوت، الشّم والرّائحة، الذّوق والطّعم، واللّمس والملموس، وكلها تنفعل إذا توفرت فيها شرط الإحساس بأن يكون في كل حاسة مثلاً في البصر والمرئي الشّيء الذّي يحمل في نفسه علة رؤيته وهو اللّون وفي كل لون طبيعة تحركه نحو الجسم المشف بالفعل، والمشف أو الضّوء وهو ما كانَ غير مرئي بالذّات، ولا يمكن رؤية أو إدراك اللّون بدون الضّوء، وهذا يعني بأن الحواس لا تنفعل بالمحسوس إلا بوجود وسط بينهما وبين البصر والمرئي كانَ الضّوء، وما ينطبق عليها ينطبق على السّمع والبصر، إلا إن الوسط بينهما هو الهواء، إما في الشّم والرّائحة فكانَ يرى بأن هذا الإحساس ضعيف لدى الكائن الحي، ويوجد الوسط، الهواء والماء، وأن الإنسان يحس بالرّوائح أكثر من الحيوان، عن طريق الهواء الذّي يحمل الرّائحة بالتّنفس، ويرى أرسطو بأن الشّم يشبه الذّوق، لكن حاسة الذّوق أكثر دقة، لأنه لمس واللّمس أكثر الحواس دقة في جسم الإنسان، والإنسان من ناحية دقة اللّمس أعلى بكثير من جميع الحيوانات، وهذا هو السّبب في كون الإنسان أعقل من الحيوان (طاليس، ١٩٤٩، ص٦٥، وما بعدها، والنّشار، ١٩٩٥، ص٤٣، وما بعدها)، وهذه الحواس الظّاهرة ضرو رية لحياة الكائن الحي، (الحيوان والإنسان)، وكلها تنفعل بالمحسوس لكنها لا تدركه، وأدقها حاسة اللّمس التّي ترفع الإنسان على الحيوان، بالإضافة لتلك الحواس الظّاهرة، توجد حواس باطنة، وأولها الحس المشترك، والمخيلة، والذّاكرة.

أما الحس المشترك، الذّي ينتهي إليه كل الإحساسات الظّاهرة، ويقوم بتلقي الانطباعات الحسية من الحواس، ويميز درجاتها، ويتم به إدراك كل الموضوعات المشتركة بين الإحساسات، وينفي أرسطو بأن يكون الحس المشترك حاسة سادسة، (طاليس، ١٩٤٩، ص٩٣، وما بعدها، وأبن رشد، ١٩٩٤، ص١٠١، وما بعدها، وتايلور، ١٩٩٢، ص٩٦، وما بعدها)، والقوة المخيلة، يرى أرسطو أن كل (ذا نفس فهو أنما يتحرك من جهة الحس أو التّخيل أو التّصور الذّي يكون بالعقل) (ابن رشد، تلخيص ١٩٥٨، ص١٢٨)، إلا إنه يميز بين التّفكير والإحساس والتّخيل، ربما لأنه جعله مرتبط بمدى ارتقاء الكائن الحي، لترتقي نفس بوظائفها المختلفة، فيرى (التّفكير مختلف عن الإحساس وكانَ يبدو من أمره أنه يشمل التّخيل من جهة والاعتقاد من جهة أخرى ،.. أن التّخيل ليس إلا قوة أو حالة نحكم بها، ونستطيع أن نكون على صواب وخطأ، والأمر كذلك في الإحساس والظّن والعلم والتّعقل) (طاليس، ١٩٤٩، ص١٠٤)، والذّاكرة، وتقوم على المخيلة، وكلأهما يستندان على الإحساسات، الذّاكرة تقوم بإدراك الصّورة التّي تقتصر عليها لمخيلة، أي صورة الشّيء الذّي سبق إدراكه، وهذه الصّورة موجود



بالذّهن أي إنها متعلقة بالماضي، وحينما تؤدي الذّاكرة وظيفتها بشكل عفوي، يسمى فعلها ذكر، وقد تستحثها الإرادة فتسمى تذكراً، والتّذكير قوة خاصة بالإنسان، لأنها تستلزم التّفكير، وتستعين بالإرادة، والذّكر والتّذكر كلأهما متوقفان على ترابط الصّور والحركات (كرم، د. ت، الصّفحات ١٦٢، ١٦٣، وبربيهيه، ١٩٨٢، ص٣٠١)، النّفسية التّي ترافق الإحساس، وهذا يعني بأنه يساعد على إدراك الصّورة المحفوظة في الإحساس لذلك كانَ مقتصر على الإنسان لأنه يتذكر والتّذكر قوة مرتبطة بالفكر والتّفكير والحيوان لا يفكر.

٣- النّفس العاقلة هي التّي تخص الإنسان دون الكائنات الحية الأخرى، وهنا يكون معنى الحياة متجسد بالعقل، الذّي هو أحد وظائف النّفس التّي تمنحها للإنسان فقط، وهذا يدل على أن النّفس تتطور مع تطور الكائن الحي، فالإنسان بحكم عقله أسمى أنواع الكائنات الحية وكذلك النّفس بحكم وظيفتها العقلية هي أسمى أنواع الأنفس ويرى أرسطو (أن أخر ما ينشئ من ملكات النّفس هو ملكة العقل، إذ أننا نلاحظ أن هذه الملكة هي بطبيعتها أخر ما يتكون عند الإنسان، ولهذا كانت هي الخير الوحيد الذّي تطمح الشّيخوخة إلى امتلاكه، إذا سلمنا بهذا كله تبين لنا أن ملكة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا، وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التّي من أجلها نشأنا، وإذا صح القول بأننا قد وجدنا وفقاً للطبيعة، فقد اتضح لنا أننا نعيش أيضاً لكي نفكر في شيء ولكي نتعلم) (أرسطو، د. ت، ص٣٨)، لذلك أهتم أرسطو بالعقل وميزه عن الحس، وانتقد الفلاسفة السّابقين في جعل العقل والتّفكير كأنَهما نوع من الإحساس، فهو يرى بأن الحيوان يحس، إلا إن اقله يعقل وهو الإنسان، وإذا كانَ التّعقل والحس واحداً، لكانت جميع الحيوانات تعقل (طاليس، ١٩٤٩، ص١٠٢، وما بعدها. وكرم، د. ت، ص١٦٣)، لذلك كانَ يرى بأن في النّفس جزء عاقل يحتوي على العقل والجزء غير العاقل اقل منه، ويوجد من اجله، بل كل شيء وجد من اجل العقل، لأنها أسمى وأرقى الأمور في النّفس، وفاعليته التّفكير التّي تقوم على النّظر في موضوعات الفكر والتّي يكون من أجلها كل شيء أخر، وهي نوعين أفعال تتحقق لذاتها وهي حرة حرية كاملة، إما الأفعال الأخرى تقوم بإنتاج المعارف من اجل أشياء أخرى وهي خادمة، والأكثر قيمة ما يتم فعله لذاته (أرسطو، د. ت، ص٤٠)، إذا فالعقل أحد أنواع النّفس وهو خاص بالإنسان وهذه النّفس تفهم وتعرف وتفكر وتدرك وتتصور المعاني، إلا إنها ليست لها طبيعة تخصها، فهي ليست شيئاً بالفعل، فالعقل غير ممتزج بالجسم، وليس له عضو خاص به كالحس(طاليس، ١٩٤٩، الصّفحات، ١٠٨، ١٠٩، وكوبلستون، ٢٠٠٢، ص٤٣٩)، والحاسة.



ويرى أرسطو (أن الإنسان إذا حُرِمَ الإدراك الحسي والعقل صار شبيهاً بالنّبات، وإذا حُرِمَ العقل وحده تحول إلى حيوان، إما إذا تحرر من غير المعقول وتمسك بالعقل فقد صار شبيهاً بالإله) (أرسطو، د. ت، ص٤٢)، وهذا يعني وأن كانَ الإنسان يشارك النّبات والحيوان بالأنفس، إلا إنه بحكم العقل الذّي يملكه من الممكن أن يشبه بالإله لكونه عاقل، فهو يفكر ويفهم، بل هو الكائن الوحيد القادر على تحقيق التّوازن بين نفسه وجسده وعقله.

رابعاً:- النفس والأخلاق وغايتها:

إن دور النّفس مهم في الأخلاق فضلاً عن دورها في المعرفة، فالبحث في قوى النّفس التّي لها أثر في السّلوك والأفعال الإنسانية، لأن (بدون المشاهدة السّيكولوجية* لا يتحقق علم الأخلاق أو يكون علماً تحكيمياً) (طاليس، ١٩٢٤، ص٩)، فالعلاقة وثيقة بينهما، وقوى العقل تلعب دورها في ذلك والتّي هي أجزاء النّفس الإنسانية، فالعقل النّظري يقوم بوضع القواعد النّظرية التّي تحكم السّلوك الإنساني، إما العقل العملي ملتزم بتطبيق هذه القواعد وتحقيقها لغرائز النّفس (النّشار، ٢٠١٣، ص٨١)، من أجل أن يسلك الإنسان أفضل السّلوك، وأن يسعى للخير ويلتزم بتحقيقه.

ويرى أرسطو (كل الفنون، وكل الأبحاث العقلية المرتبة، وجميع أفعالنّا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه) (طاليس، ١٩٢٤، الصّفحات ١٦٧، ١٦٨)، وهذا يعني بأن الهدف من الوجود الإنساني هو الخير الذّي وجد من أجله، وغاية الخير الأعلى السّعادة عن طريق الفضيلة التّي تظهر في سلوك الإنسان، على العكس من الذّين يضعونها في الأشياء الظّاهرة كاللّذة والثّروة والتّشريف، وهم بهذا يعيشون فقط بالاستمتاع المادي، هذه سعادة سطحية، وأفلاطون الذّي تصور السّعادة في عالم المثل والخير الأسمى وكل الأشياء الخيرة تستمد خيرها منه، لكن أرسطو أنطلق من الحياة الفاضلة في سيرة الرّجل الفاضل نفسه أياً كانت نظرته للسعادة، سواء في العالم المحسوس أو العالم المثالي (طاليس، ١٩٢٤، ص١٧٥، وما بعدها. والنّشار،٢٠١٣ ، ١٧٢)، وأراد أن يكون الخير غاية أسمى تطلب لذاتها ويكون كافياً وحده لتحقيق سعادة الإنسان، كما أن خير الإنسان وكماله في الوجود هو في ممارسة الحكمة والتّأمل، لأنه الكائن الوحيد العاقل، فسعادته ترجع إلى استمرار الفعل الذّي يمتزج بطبيعته العاقلة، ويكون سعيداً حينما يكون الفعل مطابق لأسمى فضيلة للفضيلة،



التّي هي أسمى شيء في الإنسان سواءٍ أن كانت حاكمنا الطّبيعة أو العقل أو الشّيء إلهي، فأن فعل الشّيء أو النّفس العاقلة، بحسب الفضيلة الخاصة بها يكون سعادة تامة (كرم، د. ت، ص١٨٧. وأبو ريان،١٩٧٢، ص٢١٦)، أي إن (الوظيفة الخاصة بالإنسان تكون هي فعل النّفس مطابقاً للعقل، أو على الأقل فعل النّفس الذّي لا يمكن أن يتم بدون العقل) (طاليس، ١٩٢٤، ص١٩٤)، وهذا يعني أن لا يكون الإنسان ضد نفسه، بل أن ينظر بنفسه العاقلة التّي تميزه عن بقية الكائنات والتّي تقوده نحو الخير والسّعادة، حينما يتأمل ويفكر، إذا السّعادة عند أرسطو حالة أو فعل من أفعال النّفس، فتكون السّعادة نفسية عقلية، وبها يحقق الإنسان غاية في الحياة.

ولم يكتف أرسطو بالقول أن السّعادة تكمن بالتّأمل والفكر وأن كانت أسمى سعادة، بل أضاف شيئاً من المادية ليؤكد به السّعادة في الحياة، حينما تصور (الحسب والذّرية السّعيدة، وجمال الخلقة، عناصر للسعادة أن عدمت أفسدتها، إذ ليس يمكن أن يكون إنسان تام السّعادة وهو كريه الصّورة، أو وضيع الأصل أو وحيد في الدّنيا ليس له بنون وأشد وطأة على السّعادة فجور الأبناء أو الأصدقاء، أو موتهم أن كانَوا صالحين) (كرم، د. ت، ص١٨٨)، من الملاحظ أن أرسطو وأن ادخل المادة في تحقيق السّعادة، إلا إنها كلها (الأشياء المادية)، متعلقة بالنّفس أو الرّوح، وأن كانَ ظاهرها مادي، ولذلك يمكننا القول بأن السّعادة عند أرسطو لا تكون مادية خالصّة ولا مثالية خالصّة، ربما وفق بين الاثنين.

الخاتمة:

غرض أرسطو من البحث في النفس هو لبيان أصلها وطبيعتها وعلاقتها بالمعرفة والجسد، وكما أن أختلاف آراء الفلاسفة في حل هذه الإشكالية ساعد على تعقيدها وأهميتها إلى جانب فلسفتهم، منذ العهد الأسطوري وصولاً إلى أرسطو، لذلك بنى أرسطو أغلب تصوراته في النفس من خلال نقده للفلاسفة السابقين له، فلم يكن بحثة جديد إلا في طريقة العرض والتفصيل، ولم يخرج من تصور الفلاسفة الطبيعيين ولا المثاليين فضلاً عن دمجه بي هاتين الفلسفتين لكن بطريقة أقرب إلى العقل منها من الخيال، وكانت النفس مدخل لفلسفته الطبيعية فقد أضاف إليها شيئاً من الطبيعة ولم يتركها روحانية خالصة، وقد أساس فلسفته الميتافيزيقية، لقد وفق في ذلك، ولم يميز بين العقل والنفس والروح كما هو معروف الآن، وكذلك اقترن بحثه في النفس مع الأخلاق وكانت غايتها السعادة، ويرى أرسطو بأن النفس فانية بقفناء ألتها الطبيعية فهي كمالها الأول، لكن هنالك جزء من



النفس خالد يوازي خلود الإلهة وهو النفس العاقلة أو الناطقة، إما الجزئين الأخرين فهما يفنان بفناء الجسد، ويتفق مع الفلاسفة السابقين في كون النفس أساس المعرفة والعلم والأخلاق، ومصدر الحياة ومنبعها.

المصادر والمراجع:

١- أرسطو طاليس، دعوة للفلسفة، قدمه للعربية مع تعليقات وشروح: عبد الغفار مكاوي، دار التّنوير للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، (ب.ت).

٢- أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية: بارتلمي سانتهلير، ونقله إلى العربية: أحمد لطفي السّيد، دار الكتب المصرية، (القاهرة ١٩٢٤).

٣ – إميل برييه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطّليعة، ط١، (بيروت ١٩٨٢).

٤- إنعام الجندي، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، مؤسسة الشّرق الأوسط للطباعة والنّشر، (ب. ت).

٥- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللّبناني، ط٢، (بيروت ١٩٧٣).

٦- أرسطو طاليس، ما بعد الطّبيعة، دار ذو الفقار، ط١، (اللّاذقية ٢٠٠٨).

٧- أبن رشد، تلخيص كتاب النّفس لأرسطو، تحقيق وتعليق: الفرد. ل. عبري، مراجعة: محسن مهدي، تصدير: إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة ١٩٩٤).

٨- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، ج٢، دار المعرفة الجامعية، ط٣، (الإسكندرية ١٩٧٢).

٩- أبن رشد، تلخيص ما بعد الطّبيعة لأرسطو، تحقيق: عثمان أمين، (القاهرة ١٩٥٨).

١٠- أدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة: عزت قرني، دار الطّليعة، ط١، (بيروت ١٩٩٢).

١١- أرسطو طاليس، السّماع الطّبيعي، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشّرق، (بيروت ١٩٩٨).

١٢- أرسطو طاليس، الطّبيعة، ج١، ترجمة: إسحاق بن حُنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٨٤.



١٣- أرسطو طاليس، كتاب النفس، نقله إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٤٩.

١٤- كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج١، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، (القاهرة ٢٠٠٢).

١٥- محمد جديدي الفلسفة الإغريقية، منشورات الاختلاف، ط١، (الجزائر ٢٠٠٩).

١٦- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، أرسطو طاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية، الدّار المصرية اللّبنانية ودار قباء للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط١، (القاهرة ٢٠١٣).

١٧ - مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، ط٣، (القاهرة ١٩٩٥).

١٨- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، ط جديدة، بيروت، (ب. ت).

Sources and references

1- Aristotle, Invitation to Philosophy, presented to Arabic with comments and explanations: Abdel Ghaffar Makkawi, Dar al-Tanweer For printing, publishing and distribution, Beirut.

2- Aristotle, Ethics to Nevo Mahous, vol.1, translated from Greek into French by Bartholomew Saqthali, and translated into Arabic by Ahmed Lotfi El-Sayed, Egyptian Book House, (Cairo 1924).

3 - Emile Berbeya, History of Greek Philosophy, translated by: George Tarabishi, Dar Al-Tali'a, 1st Edition,(Beirut 1982).

4- Inaam El-Gendy, Studies in Greek and Arabic Philosophy, Middle East Institute for Printing publishing.

5- Aristotle, Beyond Nature, Dar Zulfikar, 1st Edition, (Lattakia 2008).



6- Jamil Saliba, History of Arab Philosophy, Lebanese Book House, (Beirut 1973).

7- Ibn Rushd, summarizing Aristotle's Book of Nafs, investigation and commentary by Mohsen Mahdi, review by Mohsen Mahdi, foreword by: Ibrahim Mazkour, Egyptian General Book Authority (Cairo 1994).

8- Muhammad Ali Abu Rayan, History of Aristotle's Philosophical Thought and the Late Schools, Volume 2, Dar al-Maarifa al-Jami'iyya, 3rd Edition, (Alexandria 1972).

9- Ibn Rushd, A metaphysical summary of Aristotle, achieved by: Othman Amin, (Cairo 1958).

10- Edward Taylor, Aristotle, translated by: Izzat Qarni, Dar Al-Tali'a, 1st Edition, (Beirut 1992).

11- Aristotle, natural hearing, translated by: Abdelkader Fenini, Africa of the East, (Beirut 1998).

12- Aristotle, Nature, part 1, translated by: Ishaq bin Khanin, the Egyptian General Book Organization,1984.

13- Aristotle, Kitab al-Nafs, translated into Arabic by: Ahmad Fouad al-Ahwani, House of Revival of Arabic Books, 1949.

14- Copleston, History of Philosophy, Volume 1, translated by: Imam Abdel Fattah Imam, The Supreme Council of Culture, 1st Edition, (Cairo 2002.

15- Muhammad Jadidi, Greek Philosophy, Publications of Difference, 1st Edition, Algeria 2009.



16- Mustafa Al-Nashar, The History of Greek Philosophy from an Eastern Perspective, Aristotle, his philosophical doctrine and scientific theories, the Egyptian Lebanese House and Quba House for Printing, Publishing and Distribution, 1st Edition.Cairo 2013.

17- Mustafa Al-Nashar, Aristotle's Theory of Knowledge, Dar Al-Maaref, 3rd Edition, (Cairo 1995).

18- Youssef Karam, History of Greek Philosophy, Dar Al-Qalam, I Hodeidah, Beirut.